

El Congreso de los Diputados no se identifica necesariamente con las opiniones sostenidas en esta publicación, sino que éstas recaen única y exclusivamente en los autores

© Del texto: sus autores

Del contenido de la obra: los coordinadores

© Congreso de los Diputados

Dirección de Estudios, Análisis y Publicaciones

Departamento de Publicaciones

Floridablanca, s/n. 28071 Madrid

ISBN: 978-84-7943-489-2

Depósito Legal: M-10443-2015

Producción gráfica: Gráficas Muriel

UNA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN ACCIÓN

Homenaje al profesor Andrés Ollero

Presentación, por CRISTINA HERMIDA DEL LLANO

La importancia de los maestros, por JOSÉ ANTONIO SANTOS

FRANCESCO VIOLA	MANUEL RODRÍGUEZ PUERTO
BENITO DE CASTRO CID	ULRICH SCHROTH
JUAN CIANCIARDO	GIUSEPPE ZACCARIA
JOSÉ JUAN MORESO	PILAR ZAMBRANO
GREGORIO ROBLES	ENRIQUE ZULETA PUCEIRO
LUIS PRIETO SANCHÍS	WOLF PAUL
NURIA BELLOSO MARTÍN	ÁNGELA APARISI MIRALLES
LETICIA CABRERA	ALESSANDRO ARGIROFFI
ÓSCAR VERGARA	MARICRUZ DÍAZ DE TERÁN
RODOLFO LUIS VIGO	JAVIER PÉREZ DUARTE
FRANCISCO JOSÉ CONTRERAS	FRANCISCO CARPINTERO
MARTÍN DIEGO FARRELL	LUIS AGUSTÍN GARCÍA MORENO
EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA	JUAN JOSÉ GIL CREMADES
JESÚS IGNACIO DELGADO ROJAS	MARTÍN LACLAU
FERNANDO GALINDO	ALBERTO MONTORO BALLESTEROS
ALFONSO GARCÍA FIGUEROA	JOSÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ
DANIEL ALEJANDRO HERRERA	DALMACIO NEGRO
HERIBERT FRANZ KOECK	SALVADOR RUS RUFINO
FERNANDO HIGINIO LLANO ALONSO	CAROLINA PEREIRA SÁEZ
CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA	CARLOS PÉREZ DEL VALLE
LORENZO PEÑA	AURELIO DE PRADA GARCÍA
FRANCISCO PUY	PEDRO RIVAS
HERBERT SCHAMBECK	MANUEL SALGUERO
CARIDAD VELARDE	SALVATORE AMATO
JUAN IGARTUA SALAVERRÍA	KAI AMBOS
WERNER KRAWIETZ	IGNACIO ARA PINILLA
CARLOS IGNACIO MASSINI-CORREAS	RAFAEL DE ASÍS
DIEGO MEDINA	PABLO RAÚL BONORINO RAMÍREZ

EL LAICISMO COMO RELIGIÓN POLÍTICA

RAFAEL PALOMINO*

Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado
Universidad Complutense de Madrid, España

1. INTRODUCCIÓN

En 2005 tuve la fortuna de publicar en un número de la Revista “Persona y Derecho” en el que, bajo el título “Laicidad y Laicismo”, varios autores reflexionábamos acerca de la siempre compleja relación entre Estado, Derecho, Religiones e Ideologías.

Con motivo de este volumen homenaje al Profesor Ollero (precisamente, director de la mencionada Revista) me gustaría volver sobre aquellas reflexiones, tomando como punto de partida el artículo¹ con el que nuestro homenajeado abrió aquella sección². En aquel artículo, a modo de “glosario básico” sobre el tema de estudio, señalaba Ollero que el laicismo, “[a]l erigirse en indiscutible planteamiento único del papel (nulo) de lo religioso en la sociedad, acaba convirtiéndose en una doctrina confesional obligatoria para todo ciudadano, blindada de modo fundamentalista a cualquier posible alternativa”³.

Como es sabido, la distinción entre laicidad y laicismo tiene múltiples repercusiones y presupuestos de orden práctico, que cabría formular en preguntas cuya respuesta es variable dependiendo de si acogemos una perspectiva más próxima a la laicidad o de si, por el contrario, adoptamos una postura más cercana al laicismo. Así, entre esas preguntas podríamos proponer las siguientes. En un estado democrático, ¿pueden los edificios públicos albergar símbolos religiosos? Más en concreto, ¿pueden los colegios públicos tener crucifijos en las aulas? Y dentro del propio ámbito educativo, ¿puede impartirse enseñanza religiosa en los colegios de titularidad estatal? ¿Pueden los profesores y los alumnos en esos colegios portar símbolos religiosos? ¿Puede un símbolo religioso presidir las reuniones de una corporación municipal? ¿Puede un cuartel de la guardia

* El presente trabajo se enmarca en las labores del grupo de investigación “Religión, Derecho y Sociedad” (940091) de la Universidad Complutense de Madrid, canalizadas a través del Proyecto de investigación “Neutralidad ideológico-religiosa del Estado y espacio público” del Ministerio de Economía y Competitividad (DER2011-29385).

¹ A. Ollero, “Un Estado laico. Apuntes para un léxico argumental a modo de introducción”, en *Persona y Derecho* 53 (2005).

² Artículo que, por lo demás, se mueve en un marco más amplio de reflexión continuada sobre el tema. Cfr. A. Ollero, *Religión, racionalidad y política*, Granada, Comares, 2013; A. Ollero, *España ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Madrid, Civitas, 2005; *Laicidad y laicismo*, vol. 2010, México D. F., Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 2010, fecha de consulta 25 noviembre 2013, en <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=2844>; A. Ollero y C. Hermida (eds.), *La libertad religiosa en España y en el derecho comparado*, Madrid, Lustel, 2012.

³ A. Ollero, “Un Estado laico. Apuntes para un léxico argumental a modo de introducción”, *op. cit.*, p. 44.

civil albergar una imagen de la Virgen del Pilar? ¿Puede un evento militar finalizar con el canto de la *Salve marinera*? ¿Puede un médico de la seguridad social negarse legalmente a practicar abortos? ¿Puede un juez negarse a intervenir en los procedimientos que tengan por objeto la celebración de un matrimonio de personas del mismo sexo? ¿Pueden esgrimirse en el espacio público argumentos de raíz religiosa, relevantes para la adopción de decisiones generales?

Pretendo a continuación arrojar un poco más de luz sobre la elevación del laicismo a religión oficial o, si se prefiere, sobre el laicismo como pretensión de una “confesionalidad inversa”. Para ello, a lo largo de estas reflexiones, me voy a mover en el ámbito de la Ciencia política, de la Filosofía política y del Derecho. Procederé, en primer lugar, a esbozar alguna distinción terminológica, siguiendo las pautas que el Profesor Ollero estableció en el artículo al que antes hice referencia. Después abordaré la distinción entre religión política y religión civil para, seguidamente, acometer los “rasgos religiosos” del laicismo y, finalmente, contrastar el laicismo con el mandato constitucional del artículo 16.3, conforme al cual ninguna confesión tendrá carácter oficial.

2. DISTINCIÓN DE TÉRMINOS

Normalmente, en los medios de comunicación e incluso en publicaciones más o menos especializadas, se produce una cierta confusión entre los términos laicidad, laicismo, secularización y secularismo. Además, la carga emotiva de los términos acentúa la indeterminación semántica⁴. Así, no es infrecuente que algunos partidarios del laicismo rehúyen ser tildados bajo ese término, mientras que otros lo aceptan⁵ o incluso reclaman el término laicidad como proyecto propio del laicismo⁶. De ahí que pueda resultar útil establecer provisionalmente la distinción entre los conceptos. Comencemos por la distinción entre secularización y secularismo.

2.1 Secularización

Cabe entender por secularización la gradual pérdida del sentido religioso en la vida social. Se trata de un movimiento progresivo, experimentado de un modo casi espontáneo por la civilización occidental desde aproximadamente el siglo XII hasta nuestros días. De forma más aquilatada, Charles Taylor ha distinguido en el término secularización varias dimensiones⁷. Por un lado, la dimensión institucional: en efecto, parece que las instituciones políticas y sociales pre-modernas se sustentaban, estaban conectadas o respaldadas por alguna fe religiosa o creencia en Dios, y con la modernidad desaparece

⁴ Cfr. L. Prieto Sanchís, “Religión y Política (a propósito del Estado laico)”, en *Persona y Derecho* 53 (2005), p. 115.

⁵ Cfr. V. Mayoral Cortés, *España: de la intolerancia al laicismo*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2006.

⁶ L. M. Cifuentes, *¿Qué es el laicismo?*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2005, p. 34.

⁷ Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.

tal vinculación. Por otro lado, la dimensión espacial o material, en virtud de la cual las personas, hoy en día, entran en las estructuras políticas y estatales sin que en esos espacios físicos y mentales haya contacto alguno con la religión. Por último, la dimensión personal: en otras épocas, en Occidente, la existencia de Dios era el sustrato indiscutido sobre el que se apoyaba cualquier otra creencia; sin embargo, en tiempos más recientes –y de forma progresiva– la creencia en Dios deviene una opción más entre otras muchas, lo cual sitúa al creyente religioso ante un mosaico de posibles opciones para configurar su modo de vivir.

Ante el hecho de la secularización como fenómeno adviene la necesidad de dar una explicación coherente de la razón por la cual se ha producido esta evolución progresiva de la sociedad occidental. Una primera tesis, la que llamaríamos tradicional, establecía una contundente ecuación (progreso=secularización) que condensaba las aspiraciones del iluminismo moderno. Conforme a esta explicación, si los ciudadanos avanzan en bienestar, educación y libertad, se seguiría necesariamente una mayor secularización. Pensadores de distinta extracción y disciplinas, como Karl Marx, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Max Weber, Emile Durkheim, Sigmund Freud o Auguste Comte, apoyaban esa tesis sin ambages. E igualmente, bajo esta perspectiva resultaba que la democracia sería corolario y factor de aceleración de la secularización.

Sin embargo, la ecuación progreso=secularización viene a ser desmentida desde la segunda mitad del siglo XX y reducida a sus exactos términos. Y es que, desde finales del siglo XX, se advierte –por un lado– un cierto “prejuicio etnocéntrico” acerca de la teoría de la secularización, potenciado por la visión subjetivista de la religión en el protestantismo, por la concepción liberal de la política y del espacio público y por el empleo de la Nación-Estado como paradigma de análisis⁸. E igualmente se hace notar que la ecuación progreso=secularización no es universal y que debe ser sustituida por otra equivalencia, modernidad=pluralidad⁹. Se llega también a la conclusión de que los dos grandes bloques que constituyen Occidente, separados por el océano, no obedecen al mismo patrón de comportamiento. Canadá, bajo la peculiar influencia mixta inglesa y francesa, reconoce entre sus principios jurídico-políticos la multiculturalidad y parece encarnar una cierta laicidad abierta¹⁰. Estados Unidos, por fuerza de su peculiar fisonomía constitucional, establece la separación entre las Iglesias y el Estado, pero en modo alguno la separación entre la religión y la vida pública... Todo apunta, en definitiva, a que la secularización es un fenómeno específico europeo, la *eurosecularidad*, que merece un estudio sociológico pormenorizado¹¹, y que muestra que el Viejo Continente ha pasado de ser

⁸ Cfr. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 20–39.

⁹ Cfr. P. L. Berger, “Secularization Falsified”, *First Things*, 2008, pp. 23–27.

¹⁰ Cfr. G. Bouchard; C. Taylor, *Building the Future, a Time for Reconciliation Report*, Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles, [Québec, Que.], 2008, pp. 137–138; sobre este informe, M. Elósegui Itxaso, “El concepto de laicidad abierta en el informe Bouchard-Taylor para Québec”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 23 (2010).

¹¹ Cfr. P. L. Berger; G. Davie; E. Fokas, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*, England; Burlington, Ashgate, cop., Aldershot, Hants, VT, 2008.

paradigma a ser *excepción*¹². A esta excepción europea se suma, por último, la convicción de que no sólo ha sido equivocada la teoría inicial que explicaba la secularización¹³, sino que también su presupuesto, en el sentido de que la secularización no es un movimiento progresivo, sino una etapa superada. Desde una perspectiva más amplia que la europea, la secularización ha dado paso a la llamada “desprivatización” de lo religioso¹⁴. En cualquier caso, una sociedad secularizada es un dato de hecho, no valorativo ni ideológico¹⁵.

2.2 Secularismo

Secularismo es en la lengua inglesa lo que el laicismo es en las lenguas romances¹⁶. *Secularism* no es un término neutro, sino que desde su mismo origen posee tonos de hostilidad¹⁷. “[T]iene mucho de programa ideológico. Pretende instaurar en la sociedad una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde radicalmente de la dimensión de misterio religioso. (...) Se podría hablar de una degradación de la secularización (...) en secularismo”¹⁸.

Sin embargo, al menos en lengua española, hay un pequeño matiz. Si se consulta la voz “secularismo” en la popular enciclopedia de Internet “Wikipedia”, se obtiene como resultado la enunciación de unos “puntos de conflicto de la enseñanza católica tradicional con las opiniones mayoritarias”: uso de anticonceptivos para regular la natalidad y evitar los embarazos de adolescentes, uso de preservativos para detener la expansión del sida, uso de embriones humanos para la obtención de células embrionarias para la investigación, aborto para evitar los embarazos no deseados, eutanasia para evitar el sufrimiento de enfermos terminales o con deplorable calidad de vida, aceptación del divorcio y la unión libre, equiparación de las parejas de hecho de homosexuales al matrimonio¹⁹. Secularismo, por tanto, podría entenderse sólo como la consecuencia en el plano ético del proceso de secularización.

¹² Cfr. R. J. Neuhaus, “Secularizations”, en *First Things* 190 (2009), p. 23.

¹³ Por entender, desde tiempo atrás, que el propio término resultaba impreciso al establecer una dicotomía artificiosa religioso-secular. Cfr. L. E. Shiner, “Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, 2, 01 1967, p. 207 y ss.

¹⁴ Cfr. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, op. cit., p. 211 y ss.

¹⁵ “[L]a sociedad española va dejando de ser una sociedad presidida por la religión católica, va siendo una sociedad secular, pero no por ello es una sociedad laica. Para serlo tendrían que ser dominantes en ellas los valores del laicismo y creo que no lo son”. Vid. Prólogo de A. García Santasmases, L. M. Cifuentes, *¿Qué es el laicismo?*, op. cit., p. 10.

¹⁶ Cfr. También existen excepciones a esta tendencia; por ejemplo M. Novak, “The Truth About Religious Freedom”, *First Things*, 161, 2006, p. 17.

¹⁷ I. T. Benson, “Considering Secularism”, en D. Farrow (ed.) *Recognizing Religion in a Secular Society*, McGill Queens Press, 2004, pp. 83-98.

¹⁸ J. Morales, “Secularización y religión”, en *Actas del II Simposio Internacional de cristiana y cultura contemporánea “comprender la religión”*, Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 35-36.

¹⁹ Cfr. “Secularismo (sociología y religión)”, *Wikipedia*, fecha de consulta 6 septiembre 2010, en http://es.wikipedia.org/wiki/Secularismo_%28sociolog%C3%ADa_y_religi%C3%B3n%29.

Ahora bien: en la medida en que la secularización (como teoría) queda desamparada, el secularismo queda desposeído de su substrato real, para transformarse en una línea o agenda programada de acción moral. Además, el secularismo no es una tendencia congruente. En efecto, bastaría que sus propuestas morales coincidieran –como de hecho ocurre– con las permitidas o promovidas por algún grupo religioso o por un grupo de creencias no religioso para que su propuesta dejara de ser “secular”. En el fondo, lo que sucede –al menos en países de raíces cristianas– es que su propuesta se dirige de forma específica en contra de las enseñanzas del magisterio moral de la Iglesia católica.

2.3 Laicidad

Una aproximación equilibrada al concepto de laicidad demanda una cierta cautela. Valga a este respecto una breve digresión. Friedrich von Hayek advertía sobre la perversión del lenguaje en lo que él llamó “palabras-comadreja”²⁰. Inspirado en un viejo mito nórdico, que atribuye a la comadreja capacidad de succionar el contenido de un huevo sin quebrar su cáscara, Hayek advertía de la posibilidad de dejar vacías las palabras, de despojarlas de su significado, dejando tan sólo en pie el significante. Algo así sucede con la palabra laicidad. Veamos por qué.

En Francia, por ejemplo, se produce un movimiento de matización y se habla de una *laïcité du combat* para designar la trasnochada e intolerante laicidad francesa, frente a una *laïcité ouverte*²¹ que se pretendería en la actualidad²². Turquía, por su parte, representaría una laicidad de rompeolas frente al avance del fundamentalismo islámico²³. En Italia, ante la dificultad de aplicar una laicidad decimonónica de corte francés, en los ambientes académicos universitarios se estima necesaria la labor de *ripensare la laicità*²⁴. O, sencillamente, ante su multivocidad rayana en la equivocidad política, se considera que la laicidad podría terminar siendo sencillamente un “concepto jurídico inútil”²⁵. “La laicidad como tal, como concepto universal válido no existe, y su significación y, por tanto, sus consecuencias serán distintas, dependiente incluso del partido político que ostente el poder estatal en un momento dado”²⁶.

²⁰ Cfr. E. Feser, *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press, 2006, p. 221.

²¹ Cfr. F. Rey, “La laicidad “a la francesa”: ¿modelo o excepción?”, en *Persona y Derecho* 53 (2005), p. 403.

²² Cfr. M. A. Jusdado, “El sentido moderno del laicismo francés”, en *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte* 104 (2006), pp. 66-80.

²³ Cfr. F. Rey, “La laicidad “a la francesa”: ¿modelo o excepción?”, *op. cit.*, p. 403.

²⁴ Cfr. R. Navarro-Valls, “Los Estados frente a la Iglesia”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 9 (1993), pp. 29-34.

²⁵ G. Dalla Torre, “Laicità: Un concetto giuridicamente inutile”, en *Persona y Derecho* 53 (2005), pp. 139-156.

²⁶ I. Martín Sánchez y G. Moreno Botella, “Laicidad y enseñanza: problemas actuales”, en J. Goti Ordeñana (ed.), San Sebastián, Librería Carmelo, 1996 (Secularización y laicidad en la experiencia democrática moderna: Jornadas de estudio, Oñati, 25-26 mayo de 1995), p. 239.

Respecto de las aportaciones del Tribunal Constitucional español, éstas resultan en su origen tributarias de las formulaciones que, en momentos tempranos, después de la entrada en vigor de la Constitución, realizó la doctrina académica en torno a la concepción del factor religioso bajo los nuevos parámetros constitucionales²⁷. En la STC 46/2001, de 15 de febrero, sobre la inscripción de la Iglesia de Unificación del Reverendo Moon en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, el Tribunal Constitucional, engarzando con su propia sentencia 177/1996, acuña el concepto de laicidad positiva así: “el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad (SSTC 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener ‘las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones’, introduciendo de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que ‘veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales’ (STC 177/1996)”²⁸.

Por tanto, demos por consolidado²⁹ que el término que explica parte del contenido del artículo 16.3 de la Constitución es el de “laicidad positiva o aconfesionalidad”³⁰ y que su significado es, como indica la sentencia, repitámoslo, la interdicción de cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales. Una interdicción de la que caben interpretaciones diversas, desde su extensión a cualquier contacto entre Estado y Religión (ya en el plano conceptual o ideológico, ya en el plano institucional), lo cual nos conduce al separatismo; a un entendimiento estricto, en el que lo que se pide es, sencillamente, la no confusión de fines, lo cual admite la cooperación. El carácter de la laicidad en el caso español es *adjetivo* a su actividad y funcionamiento, no es *sustantivo* de su identidad y definición. El Estado en cuanto que persona jurídica no asume la laicidad como ideología, sino que reconoce una frontera –a veces inevitablemente conflictiva– entre funciones estatales y funciones de carácter religioso. La actividad de los órganos del Estado (la legislación, la administración y la justicia) no opera con parámetros religiosos en cuanto que tales, sino desde el sentido de neutralidad ante las diversas posiciones religiosas, de creencias o ideológicas³¹. En consecuencia resulta congruente con esta orientación que el Tribunal Constitucional señale que no cabe recurso de amparo contra actos o resolucio-

²⁷ R. Navarro-Valls, “Neutralidad activa y laicidad positiva”, en M. I. de la Iglesia (ed.), 2a ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2009 (Laicismo y Constitución), pp. 4-5.

²⁸ STC 46/2001, de 15 de febrero, Fundamento Jurídico IV, BOE núm. 65, de 16 de marzo de 2001.

²⁹ El concepto de “laicidad positiva” será repetido posteriormente en STC 128/2001, de 4 de junio, Fundamento Jurídico 2, BOE núm. 158, de 3 de julio de 2001; STC 101/2004, de 2 de junio, Fundamento Jurídico 3, BOE núm. 151, de 23 de junio de 2004; STC 38/2007, de 15 de febrero, Fundamento Jurídico 5, BOE núm. 63, de 14 de marzo de 2007; STC 128/2007, de 4 de junio, Fundamento Jurídico 5, BOE núm. 161, de 6 de julio de 2007.

³⁰ Sin perjuicio de que en algún momento el propio Tribunal Constitucional haya introducido un tercer término, el de neutralidad. STC 177/1996, Fundamento Jurídico 9, BOE núm. 303, de 17 de diciembre de 1996: “Por su parte, el art. 16.3 CE al disponer que ‘ninguna confesión tendrá carácter estatal’, establece un principio de neutralidad de los poderes públicos en materia religiosa que, como se declaró en las SSTC 24/1982 y 340/1993, ‘veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y estatales’.

³¹ Cfr. G. Dalla Torre, “Laicità: Un concetto giuridicamente inutile”, *op. cit.*, pp. 152-156.

nes de los Tribunales de la Iglesia Católica³², pero que admita la enseñanza del Derecho canónico en las universidades de titularidad pública³³. O bien que declare inconstitucional el artículo 76.1 del Texto Refundido de la Ley de Arrendamientos Urbanos, al situar en el mismo plano a las personas jurídicas de Derecho público y a la Iglesia católica³⁴, pero que declare el respeto a la estricta función religiosa en la concesión de la idoneidad docente para los profesores de religión en la enseñanza escolar de titularidad estatal³⁵.

Para entender aún más el modo de proyectar la laicidad como elemento jurídico, pienso que resulta igualmente necesario distinguir las esferas social y pública de un país, del ámbito estatal institucional³⁶. Éste último debe permanecer dentro de la interdicción de confusión entre funciones estatales y funciones religiosas. Las esferas social y pública, sin embargo, pueden estar abiertas a cualquier tipo de creencia, pues “la religión se acepta como un elemento ‘normal’ de la vida pública. La profesión de una religión, como la de una creencia no religiosa, no es un mero ‘asunto privado’ de los ciudadanos. De ahí que las religiones institucionalizadas –la tutela de cuyos derechos conecta con el derecho de los individuos a la libertad religiosa– puedan encontrar en la plaza pública, por derecho propio, un lugar para la expresión y la difusión de sus ideas: desde el ámbito de la educación, la cultura o la ciencia, al de las actividades sin fin de lucro, los medios de comunicación e incluso de presión política”³⁷.

2.4 Laicismo

El concepto de laicismo es descrito por Ollero, resumidamente, en estos términos: “Presunto propietario del término Estado laico. Propone una drástica separación entre los poderes públicos y cualquier elemento de orden religioso. Concibe en consecuencia el ámbito civil como absolutamente ajeno a la influencia de lo religioso. En ello influye un concepto totalitario de la sociedad, a la que considera exhaustivamente sometida a control político, considerando ilegítimas cualquier otro tipo de influencias, que serán rechazados como intrusos poderes fácticos. Suele, sin embargo, hacerlo compatible con una notoria ceguera respecto al papel de lo económico dentro de este panorama. Como heredero de la revolución que puso fin al Antiguo Régimen, reacciona defensivamente ante un posible renacimiento estamental de lo eclesiástico. No ve en la religión un ámbito de ejercicio de libertades públicas de los ciudadanos históricamente prioritario; la religión se ve identificada con la jerarquía eclesiástica, sospechosa siempre de pretender recuperar poderes perdidos

³² ATC 119/1984, de 22 de febrero.

³³ ATC 359/1985, de 29 de mayo. En la misma dirección, STC 187/1991, BOE núm. 265, de 5 de noviembre de 1991.

³⁴ STC 340/1993, de 16 de noviembre, BOE núm. 295, de 10 de diciembre de 1993.

³⁵ STC 38/2007, de 15 de febrero de 2007, BOE núm. 63, de 14 de marzo de 2007.

³⁶ S. Ferrari, “Religion in the European Spaces: A Legal Overview”, en S. Ferrari y S. Pastorelli (eds.) *Religion in Public Spaces. A European Perspective*, Ashgate, Farnham, Surrey, England; Burlington, VT, 2012 (Cultural diversity and law in association with RELIGARE).

³⁷ Vid. J. Martínez-Torrón, “Transición democrática y libertad religiosa en España”, en *Persona y Derecho* 53 (2005), p. 202.

en el ámbito público. Esta misma óptica estamental le lleva a ver en lo religioso un factor de división y desigualdad que fracturaría el concepto mismo de 'ciudadanía'³⁸.

En su actual configuración, el laicismo ha superado a mi modo de ver algunos rasgos vinculados al anticlericalismo de viejo cuño. Cuando en torno al año 1973 Comellas escribe sobre el laicismo, señala que "[r]ecibe este nombre la actitud de indiferentismo oficial o enfático ante lo religioso, que trata de prescindir de todo criterio obediente a una religión positiva, especialmente en los campos de las instituciones políticas y de la enseñanza. Aunque pudo darse una actitud laicista en las más diversas épocas históricas, su fenomenología más típica —así como el uso sistemático del término laicismo— se dio en el último tercio del s. XIX y primero del XX"³⁹. El profesor Comellas concluía con cierto optimismo que "[l]os años veinte habían registrado ya, por lo general, una remisión en Europa occidental del prurito laicista; pervive en cierto modo en la actitud de los países comunistas, aunque esta posición merecería ya otro nombre". Quizá lo que haya desaparecido es el anticlericalismo como fenómeno del que se derivaba el laicismo; ahora más bien existe un laicismo con ciertos ribetes anticlericales⁴⁰.

En síntesis, el laicismo es una ideocracia, entendida en el sentido unamuniano, como dominio o poder adquirido por la imposición de ciertas ideas⁴¹. Pretende la creación de un Estado "con semblante radical que orienta los rayos de la ideología dominante y políticamente correcta hacia una especie de 'más allá' que luego se refracta en el 'más acá' transformados en políticas con sabor totalitario"⁴². Incluso me atrevería a afirmar que el laicismo puede llegar a ser una suerte de "religión de la democracia".

Llegaba a esa conclusión —que inicialmente me parecía aventurada— pero tal conclusión provisional se hizo definitiva al leer un artículo en un periódico español, en el que —al criticar la objeción de conciencia al aborto— el autor del mismo afirmaba lo siguiente: "Y los apoyos espirituales los ofrece, como siempre, la Iglesia institucional, que olvidando sus propias carencias, jalea estas actitudes y las justifica, santificándolas. Como siempre al rescate de las tesis más ultramontanas, el obispo Martínez Camino ha afirmado que 'es una norma incompatible con la recta conciencia moral, en particular la católica'. Es como si estuviéramos en la Edad Media y como si la Iglesia tuviera la suprema palabra. Felizmente,

³⁸ A. Ollero, "Un Estado laico. Apuntes para un léxico argumental a modo de introducción", *op. cit.*, pp. 42-43.

³⁹ J. L. Comellas, "Laicismo", en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 13, Madrid, 1973, p. 847.

⁴⁰ "I want to start back-pedaling by making a distinction between congregations of religious believers ministered to by pastors and what I shall be calling "ecclesiastical organizations"—organizations that accredit pastors and claim to offer authoritative guidance to believers. Only the latter are the target of secularists like myself. Our anti-clericalism is aimed at the Catholic bishops, the Mormon General Authorities, the televangelists, and all the other religious professionals who devote themselves not to pastoral care but to promulgating orthodoxy and acquiring economic and political clout". Vid. Rorty, "Religion in the Public Square: A Reconsideration", *Journal of Religious Ethics*, vol. 31, 1, 2003, p. 141.

⁴¹ Cfr. G. García Gallarín, *Léxico del 98*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, p. 60.

⁴² Vid. R. Navarro-Valls, "Neutralidad activa y laicidad positiva", *op. cit.*, p. 115.

hoy la última palabra la tienen los ciudadanos, las instituciones democráticas, los principios, los valores y los derechos. Son los dioses de nuestro tiempo”⁴³.

Probablemente estamos ante un lenguaje figurado. Sin embargo, hay también algo de real y literal. El panteón de esta nueva religión de Estado diviniza en abstracto a los ciudadanos, las instituciones democráticas, los principios, valores y derechos. “Son los dioses de nuestro tiempo”. Es de sobra conocida aquella apreciación de Chesterton según la cual “el mundo moderno está lleno de viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas”⁴⁴. La afirmación de Chesterton es aplicable al caso: en efecto, la idea cristiana de dos órdenes –temporal y espiritual– es algo distintivo de la civilización occidental⁴⁵. No se da en otras civilizaciones. La afirmación de la autonomía y de la distinción entre lo que se debe al César y lo que se debe a Dios, que arranca del Evangelio de San Mateo (22:15-22), y que se consagra en la fórmula gelasiana⁴⁶ –no siempre bien entendida ni aplicada⁴⁷–, es condición imprescindible⁴⁸ para entender la sociedad bajo esa perspectiva dualista. Pero el equilibrio dualista se rompe –la idea cristiana *se vuelve loca*, volviendo a la frase de Chesterton– desde el momento en que el orden espiritual se ve domesticado y sometido por el poder del Estado. Hay, en el fondo del laicismo, una cierta transmutación de lo religioso, una metabolización de la función religiosa⁴⁹. Porque el laicismo no es sólo la expresión doctrinal de la separación de las iglesias y el Estado, sino la “reelaboración” conceptual de lo religioso de forma que pueda encajar con las sensibilidades modernas y los modos de gobierno secular⁵⁰, generando una especie de cosmovisión que reclama el verdadero y pleno orden jurídico y social democrático, el constitucionalismo laicista⁵¹, una suerte de “especie amenazada” hoy en día por el “fundamentalismo cristiano” y/o el imperialismo económico en el Oeste y por el “fundamentalismo islámico” en el Este⁵², que ha encontrado refugio y protección en la Europa occidental y en una élite cultural

⁴³ Cfr. G. Peces-Barba, “Obediencia al derecho: los malos ejemplos”, en *El País*, 28 de agosto de 2010, fecha de consulta 27 noviembre 2013, en http://elpais.com/diario/2010/08/28/opinion/1282946405_850215.html.

⁴⁴ Cfr. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, The Essential Gilbert K. Chesterton Vol. I. Non-Fiction, Wilder Publications, 2008, p. 20.

⁴⁵ Cfr. M. Rhonheimer, “Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos”, en *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte* 118 (2008), pp. 49-50.

⁴⁶ La fórmula gelasiana, más conocida como *dualismo* gelasiano, hace relación a la distinción entre la potestad temporal y la autoridad religiosa, así como a sus mutuas relaciones. Arranca de la carta del papa Gelasio I al emperador de Oriente Anastasio I, en el año 494. Sobre el tema, P. Lombardía, J. Fornés, “El Derecho Eclesiástico”, en *Derecho Eclesiástico del Estado español*, 6ª ed., Pamplona, Eunsa, 2007, pp. 33-34.

⁴⁷ Cfr. M. Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, Rialp, 2009, pp. 23-106.

⁴⁸ Cfr. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005, p. 88.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 232.

⁵⁰ Cfr. S. Mahmood, “Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?”, en *Critical Inquiry* 35 (2009), p. 837.

⁵¹ Cfr. A. Sajó, “Preliminaries to a Concept of Constitutional Secularism”, en *International Journal of Constitutional Law*, vol. 6/3-4 (2008).

⁵² Cfr. Prólogo de A. García Santestanes, L. M. Cifuentes, *¿Qué es el laicismo?*, op. cit., p. 13.

transnacional⁵³ de fuerte presencia en organismos regionales e internacionales⁵⁴. Se afirma, con razón, que la laicidad o separación juega un papel instrumental al servicio de la igualdad y libertad religiosa⁵⁵; sin embargo, el laicismo eleva el principio de laicidad y separación a instrumento para otros fines antropológico o ideológicamente comprometidos, “se le atribuye también la misión de implantar, además de la igualdad de trato y la libertad de conciencia, otros dos valores, como son la emancipación de los individuos y la integración cívica”⁵⁶.

Desde la perspectiva de la Ciencia política, el laicismo opera en tres niveles interrelacionados. Un primer nivel es la polémica anti-religiosa, más popular que intelectual, que actúa a través de los circuitos de formación de la opinión pública (periódicos, televisión, radio y medios electrónicos): se trata del laicismo polemista, en gran medida ajeno a los desarrollos del estudio académico de la religión, que dirige sus energías a defender que la influencia de la religión en la vida pública debe ser, si no eliminada, sí al menos minimizada. En un segundo nivel, el laicismo opera como marco de análisis que proporciona los fundamentos intelectuales para dos movimientos teóricos clave: la oposición religioso/secular y, proyectando este primer movimiento, la distinción entre lo público y lo privado. En un tercer nivel, el laicismo articula un modelo político-jurídico práctico que residencia la religión en un amplio derecho fundamental (libertad de pensamiento, de conciencia y de religión) y previene a los grupos religiosos de ejercitar algún tipo de hegemonía política. Cada uno de esos niveles contribuye a lograr que se desplace la atención (en las esferas populares, académicas y legislativas) hacia la religión como elemento político distorsionador, de forma que se oscurece su papel real en las democracias y sociedades actuales⁵⁷.

3. RELIGIÓN CIVIL Y RELIGIÓN POLÍTICA

Los Estados requieren argumentos de legitimación allí donde los medios propios (el monopolio de la fuerza) resultan, si no insuficientes, sí poco convincentes para preservar el *ethos* de la paz. Lo cual exige, como muestra la experiencia histórica, superar de alguna forma la racionalidad técnica y llegar a la dimensión trascendente del ser humano, de

⁵³ Cfr. J. Casanova; P. L. Berger, “Las religiones en la era de la globalización”, *Iglesia Viva*, vol. 218, 2004, p. 65; en su origen, “[e]l laicismo no es, por lo tanto, una visión del mundo emanada del universo popular, de un campesinado lógicamente ajeno a los mecanismos de poder educativo y cultural, aunque, como es lógico, la burguesía buscará irradiarlo por el espectro de las capas populares de la sociedad”. Vid. Á. E. Carretero Pasín, “El laicismo. ¿Una religión metamorfoseada?”, en *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas* 15 (2007), p. 240.

⁵⁴ Cfr. F. J. Contreras Peláez, “¿Por qué los tratados europeos evitan mencionar el cristianismo?”, *Ius canonicum*, vol. 51, 102, 2011, fecha de consulta 28 noviembre 2013.

⁵⁵ Cfr. J. Maclure, *Political Secularism: A Sketch*, Recode – Responding to Complex Diversity in Europe and Canada, Helsinki, Finland, 2013, pp. 3, 6, fecha de consulta 4 noviembre 2013, en <http://www.recode.info/wp-content/uploads/2013/09/Maclure-RECODE-August-2013.pdf>.

⁵⁶ Vid. J. Maclure; C. Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011, p. 45.

⁵⁷ Cfr. I. Ward, “Democracy After Secularism”, *Good Society Journal*, vol. 19, 2, 2010, pp. 33–34; J. Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Madrid, Rialp, 2012, pp. 72–75.

manera que el proyecto de convivencia política alcance un cierto nivel de absoluto, de realidad no negociable, de principio *extra commercium* por el que “valga la pena” interesarse superando el estricto interés personal.

El Estado moderno ha conocido de esta necesidad de absolutización y ha plasmado la misma en la constitución de vagas o concretas formas de “sacralización secular” de las razones superiores sobre las que se sustentaba su existencia⁵⁸. Nos encontramos entonces ante las religiones civiles y las religiones políticas.

No resulta sencillo una neta distinción entre ambas⁵⁹. No obstante, a los efectos que aquí interesan, y siguiendo las aportaciones de la sociología política, cabe entender que una religión civil “consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia”⁶⁰. La literatura académica no ha dudado en ejemplificar el fenómeno y desarrollarlo partiendo de una teorización histórica y de una vivencia nacional. En efecto, la referencia al *Contrato Social* de Rousseau es obligada⁶¹, así como lo es la formulación de Bellah acerca de la religión civil norteamericana⁶², que se desarrolla en el “deísmo ceremonial” como elemento debatido en no pocas sentencias del Tribunal Supremo de los Estados Unidos⁶³, y que sería probablemente impensable sin la estructura “denominacionalista” de la sociedad norteamericana⁶⁴. Ahora bien, el modelo de religión civil norteamericano (una especie de síntesis abstracta teísta de principios muy generales, proyectados sobre la interpretación de la historia y misión de un pueblo) no agota el género: son pensables las “religiones civiles anti-religiosas”⁶⁵.

De forma relativa, o precaria, cabe distinguir la religión civil de la religión política. “La religión política puede distinguirse con cierta nitidez de la civil cuando aquella se basa en una ideología explícita, va ligada a un partido o facción y pretende la movilización o el control total de una población determinada. La religión civil, en contraste con ella, es más difusa, más espontánea, y posee a menudo rasgos de interiorización cultural muy agudos, es decir, es una práctica social asumida, nunca del todo oficial. Ello no ex-

⁵⁸ Sobre el tema, desde la perspectiva histórica, M. Burleigh, *Poder terrenal: Religión y política en Europa, de la Revolución Francesa a la primera guerra mundial*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2005; *Causas sagradas: religión y política en Europa de la Primera guerra mundial al terrorismo islamista*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2006.

⁵⁹ De hecho, parecen no distinguirse de forma nítida en E. Gentile, *Politics as Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

⁶⁰ Vid. S. Giner San Julián, “Religión civil”, en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas* 61 (1993), p. 26.

⁶¹ J. J. Rousseau, *Contrato Social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 187-188.

⁶² R. N. Bellah, “Civil religion in America”, en *Daedalus* 134/4 (2005).

⁶³ Cfr. S. Cañameres, “Religión civil y deísmo ceremonial en los Estados Unidos de América”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* XXIX (2013).

⁶⁴ Cfr. C. Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 73 y ss.

⁶⁵ Vid. S. Giner San Julián, “Religión civil”, *op. cit.*, pp. 34-35.

cluye, ni mucho menos, que los beneficiarios de una religión política no intenten colonizar y apoderarse de la religión civil”⁶⁶. Es decir, frente a la espontaneidad y la generalidad de la religión civil, la religión política se muestra como elemento de partido, militante y hostil. Pero lo curioso del caso es que el laicismo plantea –sin abandonar esos rasgos de parcialidad y hostilidad– la democracia como modelo y meta cosmovisional. La religión política no sacraliza o solemniza la vida social o la comunidad, sino el poder político en sí como forma más perfecta y elevada de la vida en comunidad⁶⁷. Y el laicismo exalta precisamente el modelo político democrático. Veamos a continuación algunos rasgos.

4. LAICISMO, RELIGIÓN POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA

Por un lado, recordemos de nuevo que “[l]a religión es de suyo fuente de legitimación; en puridad, toda legitimación tiene connotaciones sagradas, incluso la legitimidad democrática que presenta Max Weber como racional; por eso el laicismo se ha legitimado hasta ahora mediante el nacionalismo u otras ideologías o religiones políticas. Lo que plantea el conflicto aplazado que se ha suscitado en torno a la Carta otorgada europea, es la posibilidad de un laicismo que se autolegitime, a menos que haga la función de religión de la política la ideología europeísta de la gnosis socialdemócrata, muy evanescente y arcaizante en el actual estado de cosas, o un nacionalismo europeo inexistente, como religión política”⁶⁸.

Por otro lado, conviene también tener presente que “[l]a democracia implica el paso de la sacralización de la vida social desde una única cosmovisión y normatividad moral a la inevitable desacralización de éstas por el surgimiento y protección jurídica de diversas cosmovisiones, ideologías y sistemas de valores”⁶⁹. Sin embargo, ese movimiento de desacralización democrática, mediante cierta “purificación social”⁷⁰, mediante una educación para la autonomía⁷¹, no significa la generación de un espacio público-estatal aséptico y neutral a la influencia de las creencias y cosmovisiones. Como advierte Neuhaus⁷², cuando las religiones y creencias reconocibles se excluyen del ámbito público, el vacío se ve rellenado con religiones de sustitución (*ersatz religion*) bajo otros nombres y etiquetas⁷³. Parafraseando a Spinoza, la transcendencia detesta el vacío ético.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁷ Cfr. M. Cristi, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2001, p. 150.

⁶⁸ Vid. D. Negro, “Consideraciones sobre el laicismo”, *VI Congreso Católicos y Vida pública. Europa, sé tú misma. Volumen 1* (Fundación Universitaria San Pablo – CEU ed.), 2005, p. 586.

⁶⁹ Vid. R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Altea Taurus Alfaguara, 2007, p. 15.

⁷⁰ Vid. R. Navarro-Valls, *Del poder y de la gloria*, Madrid, Encuentro, 2004, p. 304.

⁷¹ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice (revised edition)*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 450 y ss.

⁷² Cfr. R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Mich. W.B. Eerdmans Pub. Co., 1984, p. 80.

⁷³ O, como también se ha afirmado, “[l]o que en la actitud secularizante está en juego, por tanto, es la sustitución de una religión por otra; de una superior por otra inferior”. Vid. J. F. Sellés, “El crepúsculo de las

Con el análisis de Neuhaus coincide básicamente Novak, quien concluye que cuando no se respeta la prioridad de las comunidades intermedias, se reemplaza sus espacios sagrados transfiriendo la sacralidad hacia el propio Estado o hacia la sociedad secular⁷⁴, produciéndose entonces, repitámoslo, una suerte de religión política que incluso puede contaminar la religión civil.

La cuestión es igualmente apuntada por George Steiner, quien afirma que en los últimos ciento cincuenta años han surgido en Occidente “meta-religiones” “anti-teologías” o “credos sustitutorios”, cuerpos de pensamiento social, cuyos atributos son “totalidad, por la que sencillamente quiero expresar la pretensión de explicarlo todo; textos canónicos entregados por el genio fundador; ortodoxia contra la herejía; metáforas, gestos y símbolos cruciales”⁷⁵. Y concluye Steiner: “[l]as mitologías fundamentales elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX no sólo son intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia de la teología cristiana y el dogma cristiano. Son una especie de ‘teología sustituta’. Son sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos”⁷⁶.

¿Realmente esos atributos podrían ser aplicados al laicismo? Veamos a continuación algunos ejemplos. Téngase presente que representan indicios externos de unos principios consolidados, que se producen de forma no necesariamente regular y no obedecen a una especie de “manifestación cultural” derivada de un “símbolo de fe laico”.

Por un lado, el sentido de totalidad está presente en el laicismo en la medida en que hace del sistema democrático y de la libertad entendida como autonomía absoluta las reglas máximas de toda la sociedad. Como explicaba Maritain, “[h]ay una falsa filosofía de la vida, que hace de la libertad humana la regla soberana de todo el orden moral y de la multitud un dios holgazán, que no obedece a nadie, pero que está enteramente remitido al poder del Estado que la encarna, que hace de todos los valores humanos y, en particular, del trabajo una mercancía de cambio contra las riquezas y contra la esperanza de poseer en paz la materia, y de la Democracia o de la revolución una Jerusalén celeste del Hombre sin Dios. Esta falsa filosofía de la vida ha alterado tan radicalmente el principio vital de las democracias modernas que se ha podido confundir a veces con la Democracia misma transformada en democratismo”⁷⁷. El democratismo aquí se entiende no tanto en relación con el marxismo o las democracias populares, sino como introducción formal del sistema democrático en sectores sociales que intencionadamente se *politizan*. Y tal como se ha advertido acertadamente, “[c]omo la política tiene su propia esencia, su

idolatrías”, en J. Borobia, M. Lluch, J. I. Murillo, E. Terrasa (eds.), *Cristianismo en una cultura postsecular: V Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2006, p. 136.

⁷⁴ Cfr. D. Novak, “Human Dignity and Social Contract”, en D. Farrow (ed.) *Recognizing Religion in a Secular Society: Essays in Pluralism, Religion and Public Policy*, Montreal & Kingston, McGill University Press, 2004, p. 56.

⁷⁵ Vid. G. Steiner, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2002, p. 19.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Vid. J. Maritain, *Los derechos del hombre*, Madrid, Palabra, 2001, p. 48.

intervención en todos los contenidos de la vida supone la politización de lo que debiera caer bajo otros presupuestos o principios (...) De este modo se desembocará inevitablemente en un imperialismo de la política que va a la par con la conversión del régimen democrático en un aparato organizativo que le confiere la figura de una administración democrática⁷⁸. No sólo exige la democratización de partidos y sindicatos por imperativo constitucional, en el caso de España⁷⁹, sino que igualmente se impone el carácter democrático a las asociaciones⁸⁰, o a estructuras sociales como la familia. Se desconfía de las “estructuras sociales mediadoras” entre el Estado y el individuo, y se niega la identidad moral colectiva⁸¹.

Siguiendo con los atributos enunciados por Steiner, me detengo ahora en lo que denomina “textos canónicos”. Él aplicaba el término a algunas obras del marxismo, el psicoanálisis freudiano y la antropología de Levi-Strauss. Pero también resulta de aplicación al laicismo, desde el momento en que el texto constitucional, las leyes, la declaración Universal de Derechos Humanos, se mitifican para convertirse la regla de conducta y núcleo del “mínimo común ético” que guía la actuación en un Estado pluralista⁸². El carácter supremo y canónico de la Constitución es compatible con la concepción del mismo como “texto vivo”⁸³, que admite interpretaciones cambiantes, ya que en la interpretación autorizada del mismo intervienen los Tribunales de justicia. En efecto, éstos vendrían a ser —a juicio de Stephen Carter— los oráculos de las decisiones morales de los ciudadanos⁸⁴, los “nuevos pulpitos”⁸⁵ desde los cuales se proclama la interpretación auténtica del texto canónico, normalmente en cuestiones de alta conflictividad y calado moral.

⁷⁸ Vid. P. F. Gago Guerrero, “El democratismo, ¿vía hacia el progreso o a la decadencia?”, *Revista de Estudios Políticos*, vol. 122, 2003, p. 85.

⁷⁹ Artículo 6. *Los partidos políticos expresan el pluralismo político, concurren a la formación y manifestación de la voluntad popular y son instrumento fundamental para la participación política. Su creación y el ejercicio de su actividad son libres dentro del respeto a la Constitución y a la ley. Su estructura interna y funcionamiento deberán ser democráticos.* Artículo 7. *Los sindicatos de trabajadores y las asociaciones empresariales contribuyen a la defensa y promoción de los intereses económicos y sociales que les son propios. Su creación y el ejercicio de su actividad son libres dentro del respeto a la Constitución y a la ley. Su estructura interna y funcionamiento deberán ser democráticos.* Constitución española de 1978, BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978.

⁸⁰ Artículo 2. 5. *La organización interna y el funcionamiento de las asociaciones deben ser democráticos, con pleno respeto al pluralismo. Serán nulos de pleno derecho los pactos, disposiciones estatutarias y acuerdos que desconozcan cualquiera de los aspectos del derecho fundamental de asociación.* Ley Orgánica 1/2002, de 22 de marzo, reguladora del Derecho de Asociación, BOE núm. 73, de 26 de marzo de 2002.

⁸¹ Cfr. L. M. Cifuentes, *¿Qué es el laicismo?*, cit., p. 52.

⁸² Cfr. Partido Socialista Obrero Español, “Constitución, Laicidad y Ciudadanía. Manifiesto del PSOE con motivo del XXVIII aniversario de la Constitución”, 6 diciembre 2006, fecha de consulta 28 noviembre 2013, en <https://www.psoe.es/source-media/000000054000/000000054108.pdf>.

⁸³ El reflejo de esta doctrina, a ambas orillas del Atlántico, aparece en las sentencias del Tribunal Supremo Canadiense *Re Same-Sex Marriage* [2004] 3 SCR 698 (*living tree doctrine*) con influencia clara en la jurisprudencia constitucional española (interpretación evolutiva) en la STC 198/2012, de 6 de noviembre de 2012, BOE núm. 286, de 28 de noviembre de 2012, sobre temática similar a la sentencia canadiense.

⁸⁴ Cfr. S. L. Carter, *The Culture of Disbelief: how American law and politics trivialize religious devotion*, New York, NY, BasicBooks, 1993, p. 226.

⁸⁵ Cfr. D. K. Hepler, “The Constitutional Challenge to American Civil Religion”, en *Kansas Journal of Law & Public Policy* 5 (1995), p. 104.

La ciudadanía se convierte en el signo primordial de la pertenencia a la comunidad que instaura el laicismo, una ciudadanía que excluye otros elementos de pertenencia o distinción frente a los poderes del Estado, una ciudadanía igual⁸⁶. Desde el punto de vista sociológico, el laicismo se enfrenta con un problema común a otras creencias, institucionalizadas o no, que es la del fervor y adhesión de los creyentes. En efecto, como ha apuntado Gomá, “una cultura postideológica que ha perdido la fe en todas las creencias colectivas, también descrece de la pretensión de legitimidad del orden político, el cual, para asegurar la estabilidad social, no dispone de más arma que una coerción jurídica que fuerza el ajuste de la libertad externa de los ciudadanos a lo ordenado por la ley”⁸⁷. En consecuencia, el Estado necesita de un instrumento de propulsión e inculcación, que es la escuela de titularidad estatal⁸⁸. Dichas escuelas públicas vendrían a ser las nuevas “Sunday schools”⁸⁹. En ocasiones, la reivindicación de la escuela representa el baluarte más representativo del laicismo⁹⁰.

También podríamos señalar la existencia de una ortodoxia contra la herejía. En este contexto, resulta ya suficientemente conocido y examinado el “fundamentalismo secularista” americano, que surge desde la teoría del liberalismo rawlsiano⁹¹ y que adopta diversas manifestaciones o grados de expresión y compulsión⁹². En una primera manifestación, quizá no muy técnica, el fundamentalismo secular liberal se manifiesta en la adopción de ideologías y prácticas denominadas “políticamente correctas”. Así, en muchas Universidades de América de Norte, la carrera académica del investigador o la investigadora puede ser puesta en muy serio peligro si el/la investigador/a o el/la profesor/a es acusado/a y condenado/a (ante la opinión pública académica) de sostener sentimientos que puedan caracterizarse de racistas, sexistas u homófobos, o que puedan ser con-

⁸⁶ Cfr. P. G. Monateri, “Cittadinanza e laicità fra emancipazione e messianesimo politico”, en *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale* (2009), pp. 7-10.

⁸⁷ Vid. J. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009, p. 247.

⁸⁸ “Las escuelas públicas deben ser el fundamento de la vida democrática y el lugar donde los niños aprendan que las verdades absolutas no existen y que uno debe defender sus ideas por medio del diálogo y la razón. (...) La única forma de convivir pacíficamente en nuestro tiempo, a pesar de nuestras infinitas diferencias, consiste en mantener un espacio público laico –libre de absolutos–, donde cada uno acepte que sólo posee una verdad parcial que necesita confrontar y armonizar día a día con las verdades parciales de los otros”. J. Volpi, “Expulsar a Dios de las escuelas”, en *El País*, 26 enero 2004, fecha de consulta 28 noviembre 2013, en http://elpais.com/diario/2004/01/26/opinion/1075071606_850215.html.

⁸⁹ Escuelas catequéticas de las Iglesias cristianas, pilar básico para la transmisión de la fe a las jóvenes generaciones en Estados Unidos de Norteamérica. Cfr. D. K. Hepler, “The Constitutional Challenge to American Civil Religion”, *op. cit.*, p. 104.

⁹⁰ Sobre la II República española: “Frente a este modelo de un Estado subsidiario y una libertad de enseñanza entendida como libertad de los padres para elegir entre los distintos centros educativos, la izquierda había ido elaborando una alternativa a los problemas educativos diferente a las tradicionales propuestas del socialismo. Para el socialismo republicano y para el liberalismo laicista el Estado debía ser el gran promotor educativo. El protagonismo del Estado era esencial para garantizar la unidad de la nación y la identidad de sus habitantes. Un Estado democrático exigía una Escuela laica donde se fueran cimentando los principios del orden democrático”. Vid. A. García-Santesmases, *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 34.

⁹¹ Cfr. P. F. Campos, “Secular Fundamentalism”, en *Columbia Law Review* 94 (1994), pp. 1814 y ss.

⁹² Cfr. D. O. Conkle, “Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America”, en *Journal of Law and Religion* 12 (1995), p. 337 y ss.

siderados por el auditorio en clase como “harassment” (*hostigamiento*), un término que para algunas mentalidades abarca cualquier palabra que implique diferencia sexual. La segunda manifestación, más técnica, de fundamentalismo secular viene representada por la pretensión de la “neutralidad” pública hacia las elecciones éticas o morales individuales. Esta manifestación excluye del discurso público (no solo del político) la religión o las convicciones (normalmente religiosas) como fuente de verdad o legitimidad. La tercera manifestación se expresa en el denominado “fundamentalismo secular exhaustivo”, que resuelven todas las cuestiones relativas a la verdad y legitimidad —pública o privada— a partir de parámetros de la ciencia experimental y racionalismo secular, pero adoptando una visión provisional y pragmática de la función de la razón en la vida del hombre. Por lo demás, el relativismo que podría acompañar el laicismo⁹³, acentúa la exclusión de aquellos que democráticamente defienden convicciones fuertes, bajo la socorrida etiqueta de “fundamentalismo”; la verdadera adhesión a la democracia sólo puede verificarse desde el relativismo ético⁹⁴.

Por último la existencia de metáforas, gestos y símbolos cruciales también aparece en el laicismo. Y lo hace sobre todo a través de dos medios.

Por un lado, mediante la formulación de mitos del origen, una práctica ya denunciada respecto del separatismo francés y del estadounidense⁹⁵ y no ausente en la mitificación de la Segunda República Española⁹⁶.

Por otro lado, las metáforas, gestos y símbolos se concretan mediante la consagración de palabras procedentes del lenguaje político, absolutizadas en pares, a modo de virtudes opuestas a pecados capitales. Así, igualdad frente a discriminación (sin matizar la existencia de desigualdades legales), libertad frente a esclavitud (sin matizar la limitación que toda libertad política lleva consigo), partidismo y pancartismo frente a objetividad (como si determinadas orientaciones políticas, por el hecho de pertenecer a un partido o grupo que no es el propio, no pudieran ser objetivas) y un largo etcétera.

En resumen, como afirma Prieto-Sanchís: “[h]oy, si existe un cierto confesionalismo, me parece más laico que religioso. Por raro que pueda sonar, el Estado confesional no es sólo aquél que proclama una religión oficial y protege a una iglesia determinada, sino también aquél que pretende orientar las opciones éticas y aun estéticas de sus ciudadanos privilegiando la posición de los partidos, sindicatos, empresas de comunicación o asociaciones mayoritarias, o la de sus intelectuales o artistas orgánicos; es decir, el Estado confesional resulta ser lo contrario al modelo kantiano de Estado que se limitaba a un

⁹³ Formalmente en contra, L. M. Cifuentes, *¿Qué es el laicismo?*, op. cit., pp. 77-84.

⁹⁴ Cfr. J. Araos San Martín, “Relativismo, Tolerancia y Democracia en H. Kelsen”, en *Veritas* III/19 (2008).

⁹⁵ Cfr. T. J. Gunn, “Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laicity in France”, *Journal of Church and State*, vol. 46, 2004; T. J. Gunn, “Mitos Fundacionales: “Libertad religiosa” en los Estados Unidos y “Laicidad” en la República francesa”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 4 (2004).

⁹⁶ Cfr. L. M. Cifuentes, *¿Qué es el laicismo?*, op. cit., pp. 121-135.

papel neutral donde fueran los propios individuos quienes decidiesen sus fines éticos o preferencias estéticas”⁹⁷.

El vector de fuerza que sirve al secularismo para promover sus pretensiones se basa en dos elementos, uno de carácter formal y el otro de carácter material.

Formalmente, el sistema democrático de decisión conduciría a la traducción de las pretensiones morales en una legislación y unas decisiones judiciales acordes con las demandas del secularismo. Veamos en primer lugar la dinámica legislativa.

Respecto del sistema democrático de decisión moral, la determinación de la conducta a legislar vendría determinada por un “conflicto” que –teóricamente– debe resolverse.

Neuhaus advertía respecto de dicho conflicto lo siguiente: los conflictos de valor no pueden resolverse, sólo puede llegarse a establecer procedimientos para su acomodación provisional. Los conflictos sobre valores son vistos no tanto como enfrentamiento de unas verdades, sino como conflictos entre intereses rivales. Si una persona cree que el incesto es malo y debería ser prohibido, mientras que otra persona piensa que el incesto es esencial para la liberación sexual, la cuestión en una sociedad fuertemente secularizada es determinar cómo estos intereses contrapuestos podrían acomodarse. Puesto que la persona que practica el incesto puede hacerlo sin por ello infringir el derecho de quien rechaza el incesto, la acomodación se establece a favor del incesto. De forma similar, una persona podría pensar que el Estado tiene una obligación de atender a los pobres mediante un impuesto, pero al mismo tiempo otra persona niega que exista tal obligación. Puesto que los intereses de la primera persona no pueden ser atendidos sin afectar a los intereses de la segunda (mediante impuestos más altos), la acomodación se efectuará a favor de la segunda persona⁹⁸. Visto desde otra perspectiva, el elemento que potencia las pretensiones morales es la maximalización de libertad entendida de modo absoluto como autonomía desligada de la verdad acerca del ser humano. Al final, parece que el único límite para el despliegue de las pretensiones morales sería entonces el principio enunciado por John Stuart Mill: el *harm principle*⁹⁹. Pero tal límite, ampliamente considerado, no se cumple: el avance las pretensiones morales del secularismo margina a aquellos (médicos, farmacéuticos, biólogos, jueces, etc.) que, en desacuerdo con los logros legislativos, ven denegado el acceso a la objeción de conciencia como recurso último en un clima de relativismo moral¹⁰⁰.

⁹⁷ Cfr. L. Prieto Sanchís, “Religión y Política (a propósito del Estado laico)”, *op. cit.*, p. 137.

⁹⁸ Cfr. R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, *op. cit.*, p. 110.

⁹⁹ Sobre los límites intrínsecos a este principio el Derecho, Cfr. S. D. Smith, *The disenchantment of secular discourse*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010, pp. 70-106.

¹⁰⁰ [C]onforme nuestro ordenamiento sea reflejo, a la vez y en aumento, de un relativismo jurídico que es consecuencia del subjetivismo ético y tome partido por postulados de una mayoría relativista como presuntuosa solución pacificadora, las hipótesis de colisión entre la norma y la moral, pese a los esfuerzos que en los últimos tres siglos se han hecho para su separación, serán cotidianos y, para no pocos, insoportables”. Vid. J. L. R. Requero Ibáñez, “La objeción de conciencia por los jueces”, en M. J. Roca (ed.) *Opciones de conciencia: propuestas para una Ley*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008, p. 162.

Y, junto con la consagración legislativa del secularismo, se produce igualmente la presión secularista en los tribunales de justicia. En efecto, la frustración de las pretensiones ante cuerpos legislativos –y políticos en general– refractarios al cambio moral busca en la litigación constitucional producir el cambio social¹⁰¹. Este giro hacia la litigación constitucional encuentra en los jueces un público receptivo, sobre todo porque en los tribunales constitucionales y supranacionales logran “sentar cátedra o púlpito” profesores universitarios que plasman en las sentencias sus propias opiniones doctrinales¹⁰².

Un poco antes indicaba que para promover sus pretensiones el secularismo se basa en dos elementos, uno de carácter formal y el otro de carácter material. Visto el elemento formal, examino a continuación el elemento material, que viene constituido por las políticas nacionales, regionales e internacionales sobre los derechos humanos¹⁰³. En materia de derechos humanos, como afirma Michael Burleigh, “[l]as élites liberales prefieren en vez de religión sus mantras monopolísticos de “diversidad”, “derechos humanos” y “tolerancia” como si los inventasen ellos, sin darse cuenta de hasta qué punto se trata de productos de una cultura cristiana más profunda basada en ideas y estructuras tan arraigadas que a casi todos nos resulta difícil cobrar conciencia de ellas”¹⁰⁴. Junto con ello, no es menos cierto que el culmen del programa secularista busca en los derechos humanos refugio y protección. Lograr el objetivo pretendido en materia de aborto, eutanasia o anticoncepción significa, en definitiva, lograr que esas cuestiones sean derechos humanos reconocidos y protegidos. Los derechos humanos “[v]endrían a ser un universo en expansión, una espiral de reivindicaciones infinitas, que exigiría una avalancha de nuevas declaraciones. Es lo que se ha llamado un *concepto multiuso de los derechos humanos*”¹⁰⁵ instrumentalizada por los falsos humanismos. A lo que cabría añadir que: “[l]os derechos humanos se han convertido en un artículo laico de fe, aunque los fundamentos metafísicos de la fe no están claros”¹⁰⁶.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN. LAICISMO, LIBERTAD RELIGIOSA Y ACONFESIONALIDAD DEL ESTADO

De la experiencia jurídica comparada¹⁰⁷ se constata que las corrientes laicistas o separatistas se verían beneficiadas por la combinación de un derecho fundamental de

¹⁰¹ Cfr. M. A. Glendon, *A nation under lawyers: how the crisis in the legal profession is transforming American society*, New York, Farrar, Straus, and Giroux, 1994, p. 262.

¹⁰² J. Borrego, “Estrasburgo y el crucifijo en las escuelas”, en *El Mundo*, 17 diciembre 2009, fecha de consulta 29 noviembre 2013, en <http://www.elmundo.es/opinion/tribuna-libre/2009/12/21559042.html>.

¹⁰³ “El laicismo es una aplicación coherente a la vida social y política de un país democrático de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en lo que se refiere a los derechos y libertades fundamentales de todos los ciudadanos, sea cual [sic] su creencia moral o religiosa”. Vid. L. M. Cifuentes, *¿Qué es el laicismo?*, cit., p. 37.

¹⁰⁴ Cfr. M. Burleigh, *Causas sagradas: religión y política e Europa de la Primera guerra mundial al terrorismo islamista*, Madrid, Santillana Ediciones Generales 2006, p. 552.

¹⁰⁵ Vid. R. Navarro-Valls, “El talón de Aquiles de la democracia”, en *Alfa y Omega* 618 (2008).

¹⁰⁶ Vid. M. Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 96.

¹⁰⁷ Cfr. R. Palomino Lozano, “Laicismo, laicidad y libertad religiosa: la experiencia norteamericana proyectada sobre el concepto de religión”, en *Persona y Derecho* 53 (2005).

libertad religiosa, interpretado de forma amplia en cuanto a su contenido (cualquier tipo de creencia), junto con una prohibición de confesionalidad limitada a los fenómenos religiosos institucionalizados. Es evidente que esta configuración supone que el laicismo puede terminar siendo religión pública oficial, una “iglesia invisible”¹⁰⁸ que coloniza el aparato político-estatal infringiendo la neutralidad o imparcialidad del Estado aconfesional. Es importante advertir de nuevo que la laicidad/separación del Estado está al servicio de la libertad religiosa, de lo que se deriva que no toda lesión de la laicidad o separación significa lesión de la libertad religiosa de los ciudadanos, y que la salvaguarda del laicismo puede significar una infracción de la libertad religiosa¹⁰⁹.

Por lo demás, “el proyecto laicista, en su radicalidad, es irrealizable e incluso, yendo más allá, indeseable. Irrealizable, porque, si es coherente con sus propios postulados, la depuración radical de lo simbólico de carácter religioso es inviable. Indeseable, porque las consecuencias que puede llegar a generar atentan contra los mismos elementos esenciales del proyecto laico moderno a los que no estamos dispuestos precisamente a renunciar: los derechos humanos”¹¹⁰. En el actual mundo globalizado e intelectualmente de-construido, las sociedades no necesitan meta-relatos emancipadores; la pugna por monopolizar lo sagrado social resulta una tarea imposible en un escenario tan diverso o plural¹¹¹. “La religión o las religiones existentes de hecho en una sociedad, si resultan compatibles con la cultura política laica del Estado constitucional democrático, pueden cumplir un papel importante, sin que por esto impongan a la totalidad de los ciudadanos un credo religioso o unas pretensiones de verdad”¹¹². Ese importante papel ha sido subrayado por el Consejo de Europa cuando, en la Recomendación de la Asamblea Parlamentaria “Religión y Democracia”, afirma que “Religión y Democracia no son incompatibles. Al contrario. La democracia se ha demostrado como la mejor estructura para la libertad de conciencia, el ejercicio de las creencias y el pluralismo religioso. Por su parte, la religión –a través de su empeño moral y ético, de los valores que propugna, de su enfoque crítico y de su expresión cultural– es una válida compañía de la sociedad democrática”¹¹³.

¹⁰⁸ Cfr. R. Navarro-Valls, “Los Estados frente a la Iglesia”, *op. cit.*, pp. 23-29.

¹⁰⁹ Cfr. Z. Combalía Solís, “Relación entre laicidad del Estado y libertad religiosa en la jurisprudencia reciente del Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 24 (2010).

¹¹⁰ Vid. G. Bilbao Alberdi; X Etxeberria Mauleón; J. J. Etxeberria Sagastume; I. Sáez de la Fuente Aldama, *La laicidad en los nuevos contextos sociales: estudio interdisciplinar*, Santander, Sal Terrae, 2007, p. 304.

¹¹¹ Cfr. Á. E. Carretero Pasín, “El laicismo. ¿Una religión metamorfoseada?”, *op. cit.*, p. 246.

¹¹² Vid. M. Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación compleja*, *op. cit.*, p. 133.

¹¹³ Parliamentary Assembly, Council of Europe, Recommendation 1396 (1999) “Religion and Democracy”, Assembly debate on 27 January 1999 (5th Sitting) (see Doc. 8270, Report of the Committee on Culture and Education, rapporteur: Mr de Puig). Text adopted by the Assembly on 27 January 1999 (5th Sitting), fecha de consulta 29 noviembre 2013, en <http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/adoptedtext/ta99/errec1396.htm>.